

ISLAM DAYAK

DIALEKTIKA IDENTITAS DAYAK TIDUNG DALAM RELASI SOSIAL-AGAMA DI KALIMANTAN TIMUR

Ahmad Muthohar

Dosen STAIN Samarinda

&

Anis Masykhur

Dosen STAI Al-Hikmah Jakarta

Abstract

Dayak Tidung is one of the communities of sub-Dayak from families of Murut who do dialectic and construct their own identities independently. Their civilized existence can be a driving force (trigger power) in building social integration that is often hurt by the conflict of ethnicity and religion. In addition, it could act as a breaker of the classical construction of Dayak identity attached to non-Muslims and non-Malays that could jeopardize the potency for social integration in East Kalimantan. This study is aimed to determine the dialectic of the identity of Dayak Tidung, especially in the aspect of social relation and religion. Thus this can be understood as: firstly the dialectic of religious identity and struggle of the identity of Dayak, secondly, the dynamics of the social-religious relation and its response in articulating Islam in the middle of the local identity of Dayak, and thirdly the dynamics of its religiousness and its relation to the community outside of itself.

Keywords: *relation, dialectics, identity*

Abstrak :

Dayak Tidung adalah salah satu komunitas sub Dayak dari rumpun Murut yang melakukan dialektika dan mengkontruksi identitasnya secara mandiri. Keberadaannya yang civilized dapat menjadi kekuatan pendorong (trigger power) dalam membangun integrasi sosial yang kerap terciderai konflik berbasis vis a vis etnisitas dan agama. Di samping itu bisa berperan sebagai pembongkar terhadap kontruksi klasik identitas Dayak yang lekat dengan non Muslim dan non Melayu yang dapat membahayakan potensi integrasi sosial di Kalimantan Timur.

Penelitian ini dimaksudkan untuk mengetahui dialektika identitas Dayak Tidung, terutama dalam aspek relasi sosial dan Agama. Dengan demikian bisa dimengerti beberapa hal. Pertama, dialektika keberagamaan dan pergulatan identitas ke Dayakannya. Kedua, dinamika Relasi Sosial-Agama dan responsinya dalam mengartikulasikan agama (Islam) ditengah identitas lokal Dayak. Ketiga, dinamika keberagamaannya dan relasinya terhadap komunitas di luar dirinya.

Kata Kunci: relasi, dialektika

A. PENDAHULUAN

Studi tentang Dayak hingga kini tetap menyisakan wacana yang menarik. Dalam banyak studi antropologis, Dayak yang secara istilah kolektif disebut sebagai masyarakat/etnis asli Kalimantan, sering di identikkan sebagai kelompok yang eksotik, lekat dengan citra pedalaman dan terasing, terbiasa dengan berburu kepala manusia (makan manusia), tinggal di rumah panjang (*lamin*), menggunakan parang (*mandau*) dan sumpit (*tulup*), berciri fisik mata sipit dengan telinga (*cuping*) panjang, berladang secara berpindah-pindah dan lekat dengan tari-tarian dalam upacara adat.¹

Dalam aspek religiusitas, Dayak tercitrakan sebagai komunal yang animisme. Bahkan, kesan ini kerap kali digunakan sebagai ukuran untuk mengidentifikasi identitas Dayak (*Dayak identity*). Suku Kutai dan Banjar yang menurut para Antropolog, juga mulanya beretnis Dayak campuran dan kemudian masuk Islam, tidak lagi diidentifikasi ke'dayak'kannya karena tidak lagi menganut animisme. Fenomena identifikasi seperti ini kemudian menggiring pada sebuah pemahaman bahwa Dayak dikenal secara kolektif menunjuk pada orang-orang non Muslim dan non Melayu yang merupakan penduduk asli Kalimantan. Mereka yang telah memeluk Islam kemudian diidentifikasikan sebagai *halo'*, dan—seolah—keluar dari identifikasi sebagai orang Dayak.²

¹ Studi-studi antropologi yang menggambarkan hal ini adalah studi asing (Barat) seperti Carl L. Hoffman dengan *the Punan: Hunters and Gatherers of Borneo* (Ann Arbor, Michigan: Umi Research Press, 1986), Michael Hitchcock dan Victor T. King dalam *Image Malay-Indonesian Identities* (New York, Oxford University Press, 1997), Robert McKinley dengan *Studies in Borneo Societies: Social Process and Anthropological Explanation* (Centre for Southeast Asian studies: Northern Illinois University, 1976), Frank M. Lebar, *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia, Volume I Indonesia, Andaman Island and Madagascar* (New Haven, Human Relations Area Files Press, 1972), William Conley dalam *The Kalimantan Kenyah: A Study Tribal Conversion in Terms of Dinamic Cultural Themes* (Ann Arbor Michigan, School of World Mission, 1973) dan sebagainya. Peneliti Pribumi antara lain: Fridolin Ukur, *Kebudayaan Dayak: Tinjauan Umum tentang ciri-ciri Kebudayaan suku-suku Asli di Kalimantan* (Yogyakarta: Aditya Media, 1992), Angguk Lamis, *Pola Pengasuhan Hak atas Tanah Pada Kenyah Leppo' Maut* (Kalimantan Timur, WWF-IP, 1992), Edi Patebang dengan *Dayak Sakti: Ngayau, Tariu, Mangkok Merah, Konflik Etnis di Kalbar 1996/1997*, (Pontianak: Institut Dayakologi, 1998).

² Michael Hitchcock, Victor T. King, *Tourism in South East Asia*, (New York, Rout-

Seiring dengan laju modernisasi, identifikasi antropologis klasik seperti ini mulai memudar. Yekti Maunati menyebutnya dengan istilah komodifikasi identitas, yang kemudian memunculkan identitas baru bagi etnis ini.³ Citra Dayak yang "dipandang" pedalaman terbantahkan dengan realita saat ini di mana sudah banyak orang Dayak yang tinggal di perkotaan, bahkan ada pula yang menjadi pejabat-pejabat pemerintahan. Mereka tidak lagi tinggal di *lamin*, tetapi menempati rumah-rumah individual, tidak lagi selalu membawa *mandau* dan *supit*. Citra Dayak yang konservatif dan tertutup terhadap modernitas, saat ini tak begitu tampak. Banyak generasi muda Dayak yang kini lulusan universitas-universitas ternama dengan segenap gelar di sandangnya. Muda-mudi Dayak tak lagi lusuh karena tinggal di hutan, tetapi kini dikenal sebagai muda-mudi yang *cakep* dan cantik. Dalam trend modern, gadis-gadis Dayak dikenal cantik di Kalimantan, dengan kulit putih, rambut panjang dan mata sipit dan tak lagi bertelinga (*cuping*) panjang. Dalam hal sumber perekonomian, 'Dayak modern' tak lagi berburu di hutan, tetapi banyak yang kerja kantor. Bahkan, dalam aspek religi, banyak orang-orang Dayak yang tak lagi melakukan ritual-ritual animisme, tetapi telah bergeser pada arena peribadatan formal di Gereja, Masjid, Vihara dan sebagainya.

Komodifikasi kebudayaan, sebagai sebuah analisa antropologis kontemporer berbuah pada kemunculan identitas baru bagi sebuah komunitas. Dengan demikian, identitas baru bagi Dayak di sini kemudian menjadi sesuatu yang wajar. Sebab, luas diyakini bahwa identitas budaya adalah sesuatu yang dibentuk atau di bangun. Kontruksi sebuah identitas baru bagi sebuah komunitas adalah berkaitan dengan proses-proses tertentu dan pengalaman sejarah yang berbeda-beda. Dalam hal ini, komodifikasi identitas Dayak modern adalah sangat terkait dengan faktor-faktor kekuatan politik dan ekonomi yang terus mengitari etnis ini. Meski kebudayaan tak bisa direduksi menjadi realitas-realitas politik dan ekonomi. Komodifikasi kebudayaan lebih berhubungan dengan kesadaran

ledge, 1993), h. 29.

³ Baca Yekti Maunati, *Identitas Dayak: Komodifikasi Politik Kebudayaan* (Yogyakarta: LKiS, 2004)

etnis ketimbang sejarah kebudayaan itu sendiri.

Meski demikian, kontruksi citra identitas Dayak klasik masih terasa hingga sekarang. Salah satunya adalah aspek agama. Identitas Dayak yang dikontruksi sebagai penduduk asli Kalimantan non Muslim dan non Melayu sampai sekarang masih sangat terasa. Kontruksi identitas seperti ini bahkan berpotensi menciptakan ketegangan dan merusak identitas kultural ke-dayak-an itu sendiri. Masih segar dalam ingatan kita, Dayak dengan simbol rumah panjang (*lamin*) yang dikenal dengan identitas kultur solidaritas, kebersamaan dan gotong royong terciderai dengan terjadinya konflik-konflik berbau suku, ras dan Agama (SARA). Misalnya, di awal tahun 1997 dan kemudian berlanjut pada tahun 1999, terjadi perang antar etnis antara Dayak dan Madura yang kemudian lebih dikenal dengan Tragedi Sampit [Kalimantan Tengah] dan Sambas [Kalimantan Barat].

Konflik ini juga dikenal dengan konflik antar agama karena terlanjur tercitrakan sebagai buah kontruksi buah hasil antropologis klasik bahwa Dayak adalah etnis kristen, non Muslim dan Madura adalah etnis yang beragama Islam.⁴ Disamping berakibat sebagai pemicu konflik *vis a vis* etnis-agama, kontruksi identitas Dayak sebagai non Muslim dan Non Melayu juga 'memaksa' sekelompok orang melepas identitas ke'dayak'annya dan melekatkan etnisitasnya menjadi Kutai, Paser, Banjar maupun Melayu.⁵

Kini, pembentukan citra-citra baru Dayak modern di Kalimantan Timur sedang dibangun dan memungkinkan kontruksi-kontruksi di atas sangat dimungkinkan bisa berubah. Suatu identitas memang sangat dimungkinkan selalu bisa berubah dan kerap kali bersifat sementara. Dalam banyak literatur antropologis, memang cenderung memperlakukan masyarakat sebagai kelompok-kelompok yang sepenuhnya pasif menerima identitas-identitas

⁴ Di luar Kalimantan, kontruksi identitas budaya seperti ini juga menyulut konflik di Ambon, antara orang-orang Kristen dan Islam pada tahun 2000-an. Lebih lengkapnya lihat hasil penelitian Anis Masykhur, dkk (Tim Peneliti Balitbang HAM Depkum-HAM), *Pengaruh Kondisi Politik, Sosial Ekonomi terhadap Toleransi Kehidupan Umat Beragama*, (Jakarta: Balitbang-HAM, 2009).

⁵ Baca Anis Masykhur, "Resistensi atas Islamisasi di Kerajaan Kutai Kartanegara" dalam *Jurnal ISTIQRO'*, Vol. I Tahun 2007 (Jakarta: Depag RI, 2007)

yang dibentuk oleh yang berkuasa, namun yang harus diingat adalah bahwa kontruksi identitas juga sangat ditentukan oleh dialektika dan aksi-aksi yang berlangsung di antara kekuatan-kekuatan masyarakat itu sendiri.

Salah satu sub suku Dayak yang senantiasa melakukan penegasan diri dalam mengkontruksi identitas baru ke-Dayak-an adalah Dayak Tidung. Suku Dayak Tidung merupakan sub suku Dayak dari rumpun Murut yang dikenal luas sebagai etnis yang bertanah asal di bagian utara Kalimantan Timur, dan juga dikenal sebagai anak negeri Sabah Malaysia. Jadi, suku ini merupakan suku bangsa yang terdapat di Indonesia maupun Malaysia. Kini, Dayak Tidung mayoritas mendiami di wilayah Kabupaten Bulungan dan sebagian Tarakan Propinsi Kalimantan Timur.⁶

Dayak Tidung menjadi 'korban' pencitraan kontruksi identitas ke Dayak an dalam aspek religiusitas. Karena mayoritas Dayak Tidung beragama Islam dan erat dengan tradisi Melayu, maka komunitas ini tergeneologi 'seolah-olah' bukan Dayak jika dilihat dari kontruksi identitas Dayak klasik di atas. Namun, keberadaannya yang *civilized* di Kabupaten Bulungan dan Tarakan Kalimantan Timur kini mulai diperhitungkan sebagai komunitas etnis yang dimungkinkan dapat memperkuat rekontruksi identitas baru Dayak di Kalimantan Timur.

Dengan keberadaannya yang cukup eksis, bahkan menjadi kelompok mayoritas, maka mengkaji tentang varian-varian keagamaan dan kebudayaan Dayak menjadi hal yang menantang. Selama ini, kajian tentang pergumulan Islam dengan adat lokal masih banyak menggunakan kerangka konsep lama yang dikotomis (tradisional-modern) karena kuatnya pengaruh Geertz. Konsep budaya tertutup yang tertuang dalam magnum opusnya *The Religion of Java* (1961) telah mengidentifikasi dan mengklasifikasikan keberagaman masyarakat Jawa menjadi tiga aliran; *abangan*, *santri* dan *priyayi*.⁷ Pola dikotomis *ala* Geertz ini diikuti oleh beberapa

⁶ www.wikipedia.com

⁷ Meski teori ini juga banyak mendapatkan kritik—di antaranya—karena ketidak-konsistennya dalam memberikan katagorisasi. Jika *santri* dan *abangan* berada dalam katagori keberagaman, namun *priyayi* bukan dalam katagori keberagaman, melainkan termasuk katagori status sosial. Baca lebih lengkap kritik terhadap Geertz ini dalam

peneliti generasi setelahnya, misalkan saja dikotomi Islam modern versus Islam tradisional. Islam tradisional dipandang sebagai varian Islam yang tertutup, tidak kreatif, kolot, dan tidak ideal karena kuatnya pengaruh lokal.⁸ Sebuah penelitian anthropologis di Jawa tanpa merujuk pendapat Geertz ini dirasa kurang *afdhal*.⁹

Penelitian tentang corak Islam Dayak ini merupakan kajian yang tetap menarik untuk dilakukan meski dilihat dari pola dikotomis Geertz tersebut. Meskipun pola Geertz tersebut masih menyisakan banyak pertanyaan yang sudah dijawab, bahkan dikritisi satu persatu.¹⁰ Kesamaan antara komunitas masyarakat Jawa yang baru diislamkan pasca pemelukan terhadap tradisi animis dan Hindhu, dengan kondisi komunitas Dayak Tidung ini adalah animis, adalah aspek lain yang makin menambah daya tarik riset ini.

Sementara itu, Mark R. Woodward melihat bahwa dialektika masyarakat Jawa dengan Islam telah melahirkan corak keberagamaan masyarakat dalam tiga kategori; *agama keraton*, *agama kampung* dan *agama santri*. Berbeda dengan Geertz, tesis Woodward ini tidak menjadikan agama berada dalam varian aliran baru, karena pada hakikatnya tesis Woodward ini menafikan tesis penelitian sebelumnya tentang corak keberagamaan masyarakat Jawa yang disinyalir sinkretis.¹¹ Baginya, Islam yang dianut masyarakat Jawa tidak ada kaitannya dengan tradisi sebelumnya

Harsja W. Bachtiar, "The Religion of Java: Sebuah Komentar," dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989).

⁸ Clifford Geertz, *Abangan, Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989), h. 165-166

⁹ Jika dilihat dari teori poskolonial, bahwa Geertz ini telah berhasil menghegemoni wacana akademik, dengan trikotominya tersebut. Baca Ahmad Baso, *Islam Pasca-Kolonial; Persepsi Agama, Kolonialisme dan Liberalisme*, (Bandung: Mizan, 2005), Cet. ke-1

¹⁰ Lihat dalam Ahidul Asror, "Ritual Islam Tradisional" dalam *Jurnal Istiqro'*, Vol. 06 Nomor 01 Tahun 2007

¹¹ Salah satunya adalah Geertz yang di awal laporan hasil penelitian Woodward dengan mengutip statemen Hodgson, *The Venture of Islam; Conscience and History in a World Civilization*, (Chicago: University of Chicago Press, 1974), h. 551. Hodgson menyebutkan bahwa kesalahan Geertz adalah bahwa ia menamakan banyak kehidupan keagamaan umat Islam Jawa sebagai "Hindhu." Lihat Mark R. Woodward, Mark R. Woodward, *Islam ini Jawa; Normative Piety and Misticism*. Hasil penelitian ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, (Yogyakarta: LKiS, 2008), Cet. Ke-4. H. 1

(baca: Hindu), namun ia adalah juga varian dari Islam sebagaimana Islam Arab, Islam Pakistan, Islam Yaman atau Islam lainnya.¹²

Erni Budiwanti, akademisi lokal yang melakukan kajian tentang pergumulan masyarakat lokal dengan agama yang "universal" dengan subjek penelitiannya masyarakat Sasak, Lombok, yang kemudian melahirkan stereotype agama baru dengan sebutan "*Islam Wetu Telu*." Berbeda dengan Islam Jawa, maka Islam *Wetu Telu* ini dianggap sebagai tata cara keagamaan yang salah oleh kalangan Islam *mainstream*.¹³

B. DAYAK DALAM KAJIAN

Sampai saat ini, literatur-literatur yang mengungkap bidang kajian etnisitas di Indonesia bisa dibilang lumayan terbatas dan tak sebanyak studi-studi lain seperti pendidikan, politik, agama dan sebagainya. Demikian juga studi tentang etnis Dayak di Kalimantan Timur. Studi-studi tentang Dayak hingga sekarang masih didominasi studi sosiologi-antropologi klasik asing (Barat) dari pada ilmuwan asli (pribumi) Indonesia.

Dalam ruang lingkup kajian, Dayak masih banyak didekati dengan model studi kebudayaan yang hasilnya banyak menggambarkan sebagai komunitas pedalaman, terasing dan lekat dengan citra-citra primitif, daripada lingkup lain seperti pendidikan, politik, agama dalam skala yang lebih luas. Karena luas di yakini bahwa Dayak tak memerankan diri dalam pendidikan formal, tak berpolitik 'partai' karena patuh pada tetua adat, dan walaupun beragama, Dayak mempraktekkan agama animisme dengan ritual-ritual magis. Jadi, praktis, identitas Dayak dikonstruksi dalam studi-studi antropologis seperti ini.

Hal ini dapat dilihat dari karya-karya ilmuwan Barat seperti Willian Henry Furness dalam *The Home Life of Borneo Head-Hunters*:

¹² Baca dalam Mark R. Woodward, *Islam ini Java; Normative Piety and Mysticism*.

¹³ Hal ini dimaklumi karena peneliti melihat penelitian ini dari aspek dakwah Islam *mainstream* terhadap Islam lokal. Jadi Islam lokal dihadapkan dengan Islam *mainstream*. Baca lengkapnya dalam Erni Budiwanti, *Islam Sasak; Wetu Telu versus Wetu Lima*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), Cet. Ke-1.

Its Festivals and Folk-lore (New York: AMS Press, 1902), Carl L. Hoffman dengan *the Punan: Hunters and Gatherers of Borneo* (Ann Arbor, Michigan: Umi Research Press, 1986), Michael Hitchcock dan Victor T. King dalam *Image Malay-Indonesian Identities* (New York, Oxford University Press, 1997), Robert McKinley dengan *Studies in Borneo Societies: social Process and Anthropological Explanation* (Centre for Southeast Asian studies: Northern Illinois University, 1976), Frank M. Lebar, *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia, Volume I Indonesia, Andaman Island and Madagascar* (New Haven, Human Relations Area Files Press, 1972), Rita Smith Kipp, dalam *Dissociated Identities: Ethnicity, Religion and Class in a Indonesian Society* (The United States of America, The University Michigan Press, 1993), William Conley dalam *The Kalimantan Kenyah: A Study Tribal Conversion in Terms of Dinamic Cultural Themes* (Ann Arbor Michigan, School of World Mission, 1973) dan sebagainya.

Beberapa karya asing ini telah dan menggambarkan Dayak sebagai etnis terasing di Kalimantan dengan berbagai karakteristik primitifnya. Pembahasan mereka terkait dengan identifikasi dan penyebaran sub-sub suku Dayak di Kalimantan seperti Kenyah, Kayan, Bahau, Ngaju, Dayak Darat, Klementan, Murut, Iban, Punan dan sebagainya. Selain identifikasi suku, mereka juga mengkaji identitas-identitas simbol budaya seperti *lamin*, *Burung Enggang*, *Mandau*, *cuping Panjang* dan sebagainya; upacara-upacara magis dengan perburuan kepala dan juga identifikasi sebagai komunitas kristen, sistem perekonomian berladang berpindah-pindah dan identitas budaya lainnya.

Sejumlah pengkaji pribumi juga mengkaji Dayak dari lingkup studi yang sama, antara lain: Fridolin Ukur, *Kebudayaan Dayak: Tinjauan Umum tentang ciri-ciri Kebudayaan suku-suku Asli di Kalimantan* (Yogyakarta: Aditya Media, 1992), Angguk Lamis, *Pola Pengasuhan Hak atas Tanah Pada Kenyah Leppo' Maut* (Kalimantan Timur, WWF-IP, 1992), Edi Patebang dengan *Dayak Sakti: Ngayau, Tariu, Mangkok Merah, Konflik Etnis di Kalbar 1996/1997*, Pontianak, Institut Dayakologi, 1998), Danandjaja dengan *Kebudayaan Penduduk Kalimantan Tengah* dalam Koentjaraningrat ed. (Jakarta,

Djambatan, 1995). Demikian juga, yang ditulis Stepanus Djuweng, 'Orang Dayak, Pembangunan dan Agama Resmi' dalam Dr. Th. Sumartana et. al., *Kisah dari Kampung Halaman: Masyarakat Suku, Agama Resmi dan Pembangunan* (Yogyakarta, Dian/Interfidei, 1996).

Baru pasca peristiwa Sampit dan Sambas di akhir tahun 1997 dan berlanjut pada tahun 1999, sejumlah ilmuwan mulai melirik etnis ini dengan perspektif berbeda akibat adanya konflik Dayak-Madura juga berbau konflik antar agama antara Islam dan Kristen (sebelumnya telah dilabelkan pada Dayak sebagai komunitas Kristen, seiring kristenisasi massal di akhir tahun 1960-an). Ruang lingkup studinya mengalami perkembangan, dari penggambaran identitas budaya asli Dayak, merambah pada relasi sosio-ekonomi dan politik Dayak. Diantaranya literatur yang muncul adalah karya Yekni Maunati, *Identitas Dayak: Komodifikasi Politik Kebudayaan* (Yogyakarta; LKiS, 2004). Buku yang awalnya disertasi doktoral penulisnya di ini sedikit memberikan gambaran berbeda untuk mengungkap politik kebudayaan dan bentuk-bentuk komodifikasi budaya Dayak di Kalimantan Timur. Di katakan pula, bahwa faktor utama konflik di Kalimantan adalah tak lebih karena adanya subordinasi dan marginalisasi ekonomi dan politik yang dialami oleh Dayak. Demikian juga, akibat modernitas, kini orang-orang Dayak telah mengalami komodifikasi kebudayaan dengan bentuk identitas Baru (modern) serta tak lagi seperti yang digambarkan literatur klasik.

Meski telah pergeseran arah studi, tampaknya komunitas Dayak tetap saja terkontruksi identitasnya sebagai suku Kalimantan yang dikenal non Muslim (kristen) dan non Melayu. Padahal, di lapangan banyak suku Dayak yang kini masuk agama Islam dan menempati beberapa daerah di Kalimantan seperti Kapuas di Kalimantan Selatan, Kampung Mut di Kutai Barat Kalimantan Timur dan Tidung di Bulungan dan Tarakan. Bahkan seolah telah terkontruksi pemahaman bahwa suku Kutai dan Banjar yang disinyalir juga bernenek moyang Dayak terpisah secara mandiri. Demikian juga, orang-orang Dayak yang telah beragama Islam

banyak yang kemudian mengidentifikasi dirinya dan diidentifikasi bukan Dayak lagi.

Hampir-hampir, studi tentang Dayak yang dilihat sebagai proses akulturasi budaya dengan komunitas lainnya, relasi sosial dan agama, terutama Islam maupun keberislaman Dayak di beberapa daerah di Kalimantan Timur jarang terlihat. Padahal, studi-studi seperti sangat penting untuk merajut kembali integrasi sosial di Kalimantan yang sempat terkoyak pasca tragedi Sambas dan Sampit. Di samping itu, penting lagi agar jurang dikotomik yang mensejajarkan etnis dan agama, seperti halnya Dayak sebagai Kristen yang dengan demikian berhadap-hadapan dengan non Dayak yang muslim, tidak semakin lebar demi integrasi sosial. Atas dasar telah literatur yang demikian inilah, penelitian dengan fokus relasi sosial- agama suku Dayak ini penting untuk dilakukan.

C. DIALEKTIKA ISLAM DAN LOKALITAS

Dialektika yang terjadi di komunitas Dayak Tidung antara lain meliputi: *pertama*, dialektika identitas Dayak Tidung. Studi ini diarahkan pada telaah profil Dayak Tidung, yakni studi lokasi, historisitas, identifikasi ke Dayakan dan kondisi sosiologis Dayak tidung.

Studi lokasi dimaksudkan untuk mengetahui penyebaran tempat-tempat yang mayoritas dihuni suku Dayak Tidung, terutama yang berlokasi di Kabupaten Bulungan dan Tarakan Kalimantan Timur. Pembatasan lokasi ini disebabkan karena pada studi awal (*preliminary studies*) bahwa suku ini juga merupakan anak negeri atau komunitas asli di Sabah Malaysia. Bahasan lokasi juga semaksimal mungkin dapat mengetahui jumlah anggota suku tidung dengan pola sebaran lokasinya. Historisitas diarahkan pada studi terhadap siapakah Dayak, asal nama, identifikasi sub etnis dan nenek moyang, proses menjadi Tidung dan proses Islamisasi karena sub etnis Dayak ini dikenal mayoritas beragama Islam. Studi sejarah ini secara otomatis terkait dengan sejak kapan proses-proses tersebut berlangsung. Identifikasi ke-Dayak-an dimaksudkan untuk

mengetahui apakah suku Dayak Tidung juga mempunyai kesamaan ciri dan pola kehidupan seperti identitas Dayak yang selama ini di kenal. Jika memiliki perbedaan, bisa diketahui letak perbedaannya. Sedangkan kondisi sosiologis, dimaksudkan mengetahui bagaimana gambaran kehidupan sosiologis Dayak Tidung Saat ini. Hal ini terkait tentang kondisi sosial, ekonomi dan politik yang terjadi di suku ini, di samping aspek relegiusitas.

Kedua, Dinamika Relasi Sosial-Agama Dayak Tidung. Studi ini diarahkan pada kondisi-kondisi sosial keagamaan. Misalnya, motivasi keberagamaan. Motivasi keberagamaan ini difokuskan pada studi bagaimana respon dan praktek yang dilakukan komunitas Dayak Tidung dalam mengartikulasikan agama (Islam) di tengah identitas Animisme dan sinkretisme yang melekat pada identitas Dayak pada umumnya. Dalam relasi ini juga disinggung tentang topik peran politik-negara dalam agama atau sebaliknya di Komunitas Dayak Tidung. Hal ini sangat mungkin menjadi fokus kajian, sebab dalam sejarah Indonesia, keduanya saling terkait dan saling mempengaruhi. Demikian juga, dinamika keberagamaan menjadi fokus penting dalam penelitian ini. Dinamika tersebut terkait bagaimana kondisi dan hubungan Dayak Tidung terhadap komunitas di luar dirinya seperti Tidung non Muslim, Dayak non Muslim dan Non Dayak muslim maupun komunitas lainnya.

Ketiga, penelitian ini juga difokuskan pada telaah pada analisis kondisi Dayak Tidung dalam membangun relasi sosial-agama. *Term* ini difokuskan pada identifikasi kekuatan tradisi sosial-lokal dan agama dalam membangun integrasi sosial, arena-arena yang dimungkinkan dapat menimbulkan konflik sosial-agama dan dimana dan bagaimana arena dan pola integrasi sosial yang bisa dibangun pada komunitas Dayak Tidung. Dengan demikian bisa dianalisis tentang pola *integrasi* dan *civilisasi* Dayak Tidung dalam merekonstruksi identitas Dayak Muslim terkait dengan kehidupan sosial dan Agama.

Kajian sosiologi keagamaan berbasis etnisitas banyak menarik minat pada peneliti, terlebih ketika isu etnisitas bersentuhan dengan isu keagamaan yang kemudian seringkali dicap sebagai biang kerok

permasalahan sosial dan—tentunya juga—konflik sosial. Hal itu adalah realitas sosial yang harus dihadapi dan ditangani secara bijak. Padahal keberagamaan itu sendiri juga realitas di sisi lain.

Mengkaji realitas keberagamaan masyarakat Indonesia terutama persentuhan Islam dengan realitas lokal tidak bisa melupakan karya Geertz, *The Religion of Java*, beserta kritik-kritik yang dilontarkan kepadanya. Setidaknya statemen Geertz bahwa agama hanya memberikan sentuhan pada kulit luar budaya animisme Hindhu dan Budha yang telah lama berurat berakar pada masyarakat Jawa selama lima belas abad,¹⁴ telah menuai kritik dan respon dari berbagai pihak, terutama para Islamis Indonesia. Nuansa dan aroma kolonial dipandang cukup kental mempengaruhi beberapa statemennya.¹⁵ Perhatikan statemen Geertz di bawah ini:

...Praktik mistik Budis memperoleh nama-nama Arab, Raja-raja Hindhu mengalami perubahan gelar untuk menjadi Sultan-sultan Islam, dan orang awam menyebut roh hutan mereka dengan jin; tetapi sedikit sekali perubahannya...¹⁶

Geertz tidak melihat bahwa Islam yang dipraktikkan di masyarakat Jawa adalah juga Islam. Maka tidak aneh jika dia melihat dominasi tradisi animis, Hindhu dan Budha di dalamnya. Pandangan Geertz makin rumit bahwa setiap golongan dalam trikotominya itu menitikberatkan pada salah satu di antara tiga segi khusus sinkretisme religius Jawa, yaitu berturut-turut segi animisme, Hinduisme-Budhisme dan Islam. Makanya Zaini Muchtarom berpandangan bahwa analisa Geertz ini tidak konsisten dan kacau.¹⁷

¹⁴ Clifford Geertz, *Abangan, Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa*,... h. 170

¹⁵ Hasil analisa Geertz ini tidak bisa dilepaskan dari proses sebelumnya bahwa Geertz sebelum turun lapangan melakukan risetnya di Indonesia, ia telah mewancarai dan belajar tentang Indonesia dari pada Indosianis Belanda. (Lihat dalam metode pengumpulan data Geertz pada halaman akhir buku terjemahan Aswab Mahasin di atas). Sementara jika dilihat dari perspektif teori penerimaan hukum Islam dan hukum adat, pengaruh teori *Receptie* Snouck Hurgronje yang menyebutkan bahwa hukum Islam baru diterima jika telah diresepsi oleh hukum adat, terasa sekali. Tentang teori *receptie* ini bisa dibaca dalam Sayuti Thalib, *Receptie A Contrario*.

¹⁶ Clifford Geertz, *Abangan, Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa*,... h. 170

¹⁷ Lihat Zaini Muchtarom, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan*, (Ja-

Bambang Pranowo termasuk peneliti yang menyatakan secara terang-terangan bahwa teori dikotomi Geertz ini seyogyanya sudah runtuh.¹⁸ Karena dikotomi tersebut dipandang kurang tepat penempatannya, bahkan termasuk penelitian yang telah dilakukan oleh para peneliti Belanda sebelumnya, seperti halnya Harry J. Benda¹⁹, Herbert Feith²⁰, M. C. Ricklefs²¹ dan Allan A. Samson²². Karena mereka selalu saja mengkaitkan perbedaan-perbedaan kelas sosial-ekonomi, perilaku politik dan konflik sosial dengan variasi keber-agama-an masyarakat Indonesia, khususnya masyarakat Jawa. Anehnya, meskipun teorinya sudah dinyatakan “runtuh,” para pemikir hingga saat ini masih menggunakan pola dikotomi tersebut. Bahkan ada kesan kurang *afdhal* jika tidak menggunakannya.

Dalam studi dialektika dan relasi sosial-agama, agama senantiasa dipandang sebagai sistem kepercayaan yang diwujudkan dalam perilaku sosial tertentu. Untuk itu agama disandingkan dengan budaya. Karena ia berkaitan dengan pengalaman manusia baik secara individual maupun kelompok, sehingga setiap perilaku yang diperankannya akan terkait dengan sistem keyakinan dari ajaran

karta: Salemba Diniyah, 2002), h. 5-6

¹⁸ Lihat lebih detail dalam Bambang Pranowo, *Runtuhnya Dikotomi Santri-Abangan; Refleksi Sosiologis atas Perkembangan Islam di Jawa Pasca 1965*, Naskah pidato Pengukuhan Gru Besat dalam Ilmu Sosiologi Agama pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2001. Jauh sebelum Bambang melayangkan statamen tersebut, kritik juga dilakukan oleh Harsja W. BAchtiar, dalam pengantar terjemahan buku Clifford Geertz tersebut yang berjudul, “*The Religion of Java; Sebuah Komentar*”. Satu persatu, Harsja ‘menguliti’ kekurangan dan ketidaktepatan terminologi yang dipergunakan Geertz tersebut. Namun ‘hegemoni’ keilmuan telah memenangkan Geertz dalam wacana dikotomi tersebut sehingga pendapatnya tersebut senantiasa diacu oleh pemikir atau peneliti setelahnya.

¹⁹ H.J. Benda, *the Crescent and The Rising Sun*, (W. van Hooeve Ltd, The Hague and Bandung, 1958)

²⁰ H. Feith, *The Indonesian Election of 1955*, (Ithaca: Modern Indonesia Project Southeast Asia Program, Cornell University, 1957)

²¹ M.C. Ricklefs, “Six Centuries of Islamization in Java,” in Nehemia Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*, (New York: Holmes & Meier Publisher Inc, 1979); Sebagai pelengkap lihat juga dalam Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, Houndmills: Macmillan Education Ltd, 1987)

²² Allan A. Samson, “Army and Islam in Indonesia,” *Pacific Affairs* 4, No. 4 pp. 545-565, 1971-1972

agama yang dianutnya. Jadi, keagamaan yang sifatnya subjektif dapat diobjektifkan dalam berbagai ungkapan dan perilaku, dan keduanya mempunyai struktur tertentu yang dapat dipahami. Terkait dengan hal ini, setidaknya terdapat lima dimensi beragama; 1) dimensi keyakinan; 2) dimensi praktik keagamaan; 3) dimensi pengalaman keagamaan; 4) dimensi pengetahuan agama dan 5) dimensi konsekuensi yang mengacu kepada identifikasi akibat-akibat keyakinan, praktik, pengalaman dan pengetahuan seseorang yang selalu berproses.²³

Mengkaji hubungan Islam dengan tradisi lokal memang tidak bisa meninggalkan konsepsi tersebut di atas.

Agama dan masyarakat memang terjadi hubungan interdependensi. Joachim Wach menunjukkan bahwa hubungan timbal balik tersebut dapat terwujud dalam agama yang mempunyai keberpengaruh terhadap masyarakat. Begitu pula sebaliknya. Semisal pembentukan, pengembangan dan penentuan kelompok keagamaan yang spesifik dan masyarakat dapat memberikan pengaruh terhadap agama, seperti terwujud dalam keragaman perasaan dan sikap keagamaan yang terdapat dalam kelompok sosial tertentu. Di sini dapat dipahami bahwa agama atau kepercayaan pada dasarnya tak berdiri sendiri. Selain dibentuk oleh substansi ajarannya, agama sangat dipengaruhi oleh struktur sosial dimana suatu keyakinan dimanifestasikan oleh para pemeluknya. Sehingga, di satu sisi agama dapat beradaptasi dan di sisi lain dapat berfungsi sebagai alat legitimasi dari proses perubahan yang terjadi di sekitar kehidupan para pemeluknya.²⁴

Dialektika sosial memang menempatkan manusia, masyarakat dan kebudayaan dalam hubungan yang dialektis dan *interdependence*. Satu sisi manusia menciptakan sejumlah nilai bagi masyarakatnya dan pada sisi yang lain, secara kodrati dan bersamaan, manusia berada dan berhadapan dengan masyarakatnya pula. Di dalam masyarakatlah dan sebagai hasil proses sosial, individu memperoleh dan berpegang pada suatu identitas. Inilah fenomena inheren

²³ C.Y Glock, R. Stark, *Religion and Society Intension*, (Chicago, Rand McNally, 1965), h. 57.

²⁴ Baca Joachim Wach, *Sociology of Religion*, (Chicago, 1943)

dari fenomena masyarakat. Menurut Peter L. Berger, dialektika tersebut terdiri dari tiga momentum: *eksternalisasi*, *objektivasi* dan *internalisasi*.²⁵ Manusia dalam kehidupan masyarakatnya cenderung berusaha menjadi bagian penting untuk mengaktualisasikan dirinya, baik fisik maupun mental di masyarakat. Disinilah momentum *eksternalisasi* terjadi.

Mengkaji keberagaman sebuah masyarakat tidak akan sampai kepada pemahaman yang utuh apabila kita berhenti pada aspek eksternal ini. Sebab hal-hal kasat mata yang dapat dilihat dari masyarakat beragama bukanlah agama itu sendiri walaupun hal itu sangat penting. Namun agama adalah sebuah jalan di mana seseorang dapat menjalankan pola-pola hidupnya. Simbol-simbol penting di dalam sebuah ritual serta institusi agama menjadi lebih berarti jika hal itu diteliti maknanya di dalam kehidupan bermasyarakat. Disinilah *objektivasi* terjadi. Objektifikasi merupakan momen interaksi sosial di dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan.²⁶ Pada akhirnya, dengan kekuatan lingkungannya, manusia cenderung melakukan *internalisasi* untuk menemukan pola-pola kesamaan agar bisa berinteraksi.

Agama dalam konteks budaya ada dalam wilayah dialektika ini. Manusia cenderung melakukan pemaknaan baru terhadap sistem nilai suatu masyarakat, lalu mengemukakannya dengan simbol budaya yang telah tersedia. Namun ketika pemaknaan baru manusia tersebut terjebak pada hal-hal yang materiil, maka dibutuhkan sesuatu yang bisa melepaskannya, yaitu kekuatan nilai transenden. Suatu pemaknaan transenden inilah yang kemudian disebut agama. Dengan demikian, agama berawal dari proses objektivasi tertentu yang bernilai transenden. Dalam fase selanjutnya, transenden yang 'rasa' ini akan di artikulaskan dalam bentuk simbol-simbol budaya asal. Dari sinilah terjadinya ritual, upacara keagamaan dan simbol-simbol agama.

Dalam proses selanjutnya, Kahmad dalam *Sosiologi Agama* mengungkapkan bahwa ketika suatu agama masuk pada

²⁵ Peter L. Berger, *Langit Suci; Agama sebagai Realitas Sosial*, Jakarta, LP3ES, 1991, hlm 4.

²⁶ Baca dalam Ahidul Asror, "Ritual Islam Tradisional" dalam *Jurnal Istiqro'*, Vol. 06 Nomor 01 Tahun 2007, h. 201-232

masyarakat lain di luar masyarakat pembentuknya, maka agama itu akan mengalami proses penyesuaian dengan kebudayaan yang telah ada sehingga ada 'kompromi' nilai dan simbol antar agama yang masuk dengan kebudayaan asal dan menghasilkan bentuk baru yang berbeda dengan agama atau budaya asal. Disinilah, agama mengalami proses *sublasi*, proses pemberian pengakuan atas kerja budayanya dalam bingkai objektivasi. Di wilayah ini pula, agama baik sebagai produk maupun proses kebudayaan juga akan mengalami *fluiditas*, sebuah bentuk pelenturan-pelenturan ketika masuk pada wilayah kebudayaan lain. Pelenturan ini membuat simbol kebudayaan tersebut bermetamorfosis dalam maknanya yang baru.²⁷

Dengan kaca mata di ataslah, maka berbagai wujud Islam di beberapa belahan nusantara seperti Islam pada komunitas Jawa, masyarakat Tengger, Suku Sasak, dan lain sebagainya seyogyanya dilihat sebagai bagian dari proses di atas.

Beberapa kajian seperti yang dilakukan oleh Geertz yang menciptakan kelompok-kelompok aliran Islam di Jawa menjadi *abangan*, *santri* dan *priyayi* dipandang masih kental aroma kolonialnya. Kajian yang mengakui keanekaragaman dalam beragama sebagai suatu keniscayaan adalah penelitian Mark R. Woodward yang melihat bahwa Islam Jawa itu adalah Islam juga sebagaimana Islam Arab, Islam Mesir, Islam Yaman dan Islam-islam lainnya. Karena persentuhan tradisi Jawa dengan Islam telah melahirkan Islam yang khas, dan tidak bisa disambungkan dengan tradisi agama sebelumnya seperti tradisi agama Hindhu. Woodward melihat bahwa dominasi wacana tentang "Islam" dan "Jawa" yang dipersepsikan sebagai dua buah entitas yang terpisah, berbeda, saling berlawanan dan tidak mungkin bersenyawa telah berkembang dan berlangsung cukup lama. Hal itu juga banyak mempengaruhi para peneliti masa lalu. Alhasil, sebagaimana hasil penelitian Geertz dengan trikotominya tersebut.

Di sisi lain, hegemoni mayoritas juga sering dijadikan sebagai alat analisis. Maka, yang muncul adalah kebenaran mainstream di

²⁷ Kahmad, *Op.Cit.*, h. 74-79.

satu pihak, dan menyalahkan pihak minoritas. Alhasil, kesimpulan yang dilahirkan adalah kesimpulan yang salah kaprah. Kajian yang dilakukan oleh Budi Erniyanti tentang Islam Sasak yang dikenal dengan Islam *wetu telu* adalah potret kajian dengan perspektif di atas. Kesimpulan Erni menampilkan bahwa Islam Sasak dipandang “salah”, karena peneliti melihat Islam dari sudut pandang Islam *mainstream*. Islam *wetu telu* diperhadapkan dengan Islam *Wetu Lima*. Padahal jika diamati dari logika dialektika, inilah proses bagaimana Islam mengalami *fluiditas* dengan nilai-nilai lokal.²⁸

Sebagaimana diungkapkan Emile Durkheim, sosiolog Perancis (1961) yang menyinggung bahwa kemesraan agama dan masyarakat berfungsi menciptakan dan mengembangkan *sense of community*, rasa sepaguyuban yang menghasilkan solidaritas. Tujuan utama agama bagi masyarakat bukan saja membantu berhubungan dengan tuhan, melainkan dengan sesamanya. Agama menjadi faktor esensial bagi identitas dan integrasi masyarakat. Agama merupakan suatu sistem interpretasi diri kolektif, sebuah simbol dimana masyarakat bisa menjadi sadar akan dirinya bahwa ia adalah cara berfikir tentang eksistensi kolektif.²⁹ Misalnya, mereka sama-sama ambil bagian dalam upacara-upacara perkawinan, kelahiran, kematian, ritual tanam dan panen dan sebagainya. Maka tidak aneh, jika ritual tersebut seolah-olah menjadi bagian dari ajaran agama, padahal di situlah Islam sedang berinteraksi dengan nilai lokal.

Dialektika serupa tergambar pada sosok Islam Buton,³⁰ bahwa proses persentuhan Islam dengan tradisi Buton, maka

²⁸ Baca dalam Nur Yasin dkk, “Model Poligami Islam Sasak; Mendiaogkan Tradisi Sasak dan Kompilasi Hukum Islam di Lombok” dalam *Jurnal ISTIQRO'*, Volume 03 Nomor 01 Tahun 2004; Erni Budiwanti, *Islam Sasak; Wetu Telu versus Wetu Lima*, (Yogyakarta: LKIS, 2000), Cet. Ke-1; Masnun Tahir, “Pergumulan Hukum Islam dan Budaya Sasak; Mengarifi Fiqh Islam Wetu Telu,” dalam *Jurnal ISTIQRO'* Volume 06, Bomor 01, 2007

²⁹ Emile Durkheim, *The Elementary Form of the Religious Life*, (A Free Press Paperback, Macmillan Publishing Cop.Inc, 1950), h. 315

³⁰ Buton adalah nama sebuah pulau yang diambil dari nama suku yang mendiami di dalamnya, yang berada di daerah Sulawesi Tenggara saat ini. Awal mula kemunculan sebutan Buton ini berasal dari kata “ba-tho-nun” yang berarti perut. Buton termasuk salah satu kesultanan Islam di nusantara ini sejak tahun 1506-1956 M. baca lebih lengkap dalam Muhammad Afifuddin dkk, “Islam Buton: Dialektika Tradisi Buton dan Islam di Buton,” dalam *Jurnal ISTIQRO'* Volume 03 No. 01 Tahun 2004.

telah melahirkan sebuah dialektika antara Islamisasi Buton dan Butonisasi Islam. Islam datang dan telah terdefinisikan kehadirannya dalam konteks lokal, begitu pula sebaliknya. Pembauran di dalamnya berlangsung melalui proses akomodasi sehingga menghasilkan sebuah sitesia yang merupakan pembauran koheren antara dua kutub yang berbeda secara diametral ini.³¹

Meski keintiman agama dan masyarakat hampir-hampir tak terpisahkan, namun dalam teori sosiologi dan antropologi klasik mengenal suatu tahap evolusi bagi relasi keduanya; dari perbedaan, penyesuaian (*akulturasi*) dan pencairan (*fluiditas*). Bahkan sangat dimungkinkan mengalami proses usang. Itulah yang dikemukakan Auguste Comte (1855). Ia pernah menyodorkan gagasan bahwa agama yang pernah dipandang penting, tapi akan mengalami kondisi usang akibat perkembangan modernitas.³² Meski teori ini masih dalam wacana perdebatan, namun geliatnya telah terasa. Sistem keyakinan yang menjadi wilayah otentik agama akan bergeser ke pengetahuan ilmiah, sistem pelayanan, penyembahan, pendidikan dan sosial dari lembaga agama akan bergeser diambil alih pemerintah atau kelompok-kelompok yang non religius. Kerangka berfikir seperti ini terlihat dari tiga tahap pemikiran manusia: teologis (religius), metafisis (filosofis) dan berkembang menjadi ilmiah (positif). Kalaupun tahap terakhir sah dan agama tetap bertahan, maka agama terbatas sebagai agama humanis yang berdasarkan ilmu pengetahuan.

Namun, di beberapa daerah di nusantara tiga tahapan tersebut tampaknya tidak berlaku, apalagi jika tahap terakhir tersebut menuntut sisi keilmiahan. Paling-paling, hal itu hanya berlaku sebagai perspektif dalam memahami sebuah permasalahan. Sebuah mitos bisa menjadi ilmiah melalui proses rasionalisasi. Temuan dari penelitian Muhaimin AG, menunjukkan bagaimana sebuah ritual adat menjadi bernuansa religius. Bahkan dia menyatakan bahwa dalam sebuah perayaan, paling tidak ada tiga elemen yang

³¹ Baca dalam Muhammad Afifuddin dkk, "Islam Buton: Dialektika Tradisi Buton dan Islam di Buton," dalam *Jurnal ISTIQRO'* Volume 03 No. 01 Tahun 2004.

³² Doyle Paul Johnson dalam Robert M.Z. Lawang (terj.), *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta, Gramedia, 1990, hlm 112.

berkombinasi secara bersamaan. Perayaan itu bersifat *adat* karena dilaksanakan secara teratur; juga bersifat *ibadah* karena seluruh yang hadir memanfaatkannya untuk mengungkapkan identitas kemuslimannya, dan; juga pemuliaan pemikiran tentang *ummat* di mana ikatan sosial internal di dalam komunitas pemeluk lebih diperkuat lagi.³³

Dalam relasi sosial dan agama, sesuatu yang menjadi penting adalah bagaimana suatu teologi agama mendefinisikan dirinya di tengah-tengah masyarakat sehingga membentuk sistem sosial dan mampu berinteraksi dengan aneka keragaman budaya sehingga terjalin kondisi yang pluralisme. Hal ini berkaitan dengan interpretasi ajaran-ajaran agama oleh masyarakat, dialog agama baik menyangkut agama itu sendiri maupun modernitas, dan membangun pluralisme masyarakat. Dengan demikian akan terlihat identitas sosial-agama masyarakat yang bersangkutan.

D. DAYAK DALAM PERSPEKTIF

Wacana membangun budaya pluralisme dan Multikulturalisme mulai mengemuka dan terlihat geliatnya di era 2000-an. Wacana ini menguat seiring atas meningkatnya perhatian dan tanggapan terhadap persoalan etnisitas dan agama sebagai sumber konflik yang akhir-akhir ini kerap melanda Indonesia. Sebut saja, pasca kerusuhan Ambon dan Poso di Maluku, tragedi Sampit di Kalimantan Tengah dan Sambas di Kalimantan Barat pada awal 1997 dan berlanjut pada 1999, yang nyata-nyata melibatkan antar suku dan antar agama. Sejumlah aksi, seperti memperkuat solidaritas dan dialog antar agama pun mulai marak dilakukan demi menjaga peristiwa serupa tak terulang.

Sejumlah studi/kajian pun marak dilakukan untuk dapat menelaah akar persoalan sumber konflik. Banyak analisa yang mengemuka, mulai dari tingkat *remeh* sampai yang berat. Berawal dari perselisihan dan pertengkaran antar pemuda yang kebetulan secara etnis berlainan, adanya provokator, rekayasa militer hingga marginalisasi sumber-sumber ekonomi dan politik yang dialami

³³ Baca dalam kesimpulan Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal; Potret Dari Cirebon*, (Jakarta: Logos, 2002), Cet. Ke-2, h. 367-374

oleh salah satu kelompok. Namun, tanpa mengabaikan sejumlah penjelasan tersebut, agama dan etnisitas memang merupakan isu-isu sensitif yang dapat dengan mudah tersulut dan gampang dimanipulasi menjadi aksi *anarkhis*. Sebab, dua-duanya menyimpan ikatan emosional dan primordial yang bisa memicu reaksi terjadinya konflik antar kelompok.

Dayak, yang sering dikenal sebagai suku masyarakat asli Kalimantan juga tak luput sebagai objek analisa dan studi tentang konflik berbau etnis dan agama di Indonesia, terlebih pasca peristiwa Sampit dan Sambas di awal 1997 dan berlanjut pada 1999. Sejumlah hasil studi *mainstream baru* mulai terasa, meski keberadaannya belum terlalu ampuh menggantikan hasil studi Dayak Klasik, tetapi studi Dayak baru ini cukup berperan dalam memberikan informasi penyeimbang terhadap studi terdahulu.

Dalam studi klasik, Dayak hampir selalu diprespektifkan sebagai komunitas tradisional-konservatif. Mereka hidup di pedalaman hutan Kalimantan dan tak tersentuh oleh modernitas. Citra-citra serba klasik hampir selalu mewarnai hasil studi ini. Dayak hampir selalu diidentifikasi sebagai kelompok yang hidup secara berpindah-pindah di hutan Kalimantan untuk memenuhi kehidupan perekonomiannya dengan berladang dan berburu, hidup secara komunal di rumah panjang (*lamin*) yang terbuat dari kayu, dan kental dengan sistem kekerabatan dan adat. Mereka dikenal sangat erat dengan kehidupan animisme, dengan ritual-ritual perburuan kepala, minum darah, menyimpan tengkorak, dan tari-tarian menyertai setiap pelaksanaan ritual agama kesukuan.

Belakangan, studi-studi tentang Dayak mulai di arahkan pada pergulatan orang-orang Dayak terhadap identitas lokalnya seiring laju modernitas. Hasilnya, Dayak kini, sebagaimana suku-suku terasing lainnya di Indonesia mulai dan sedang bergelut dengan aspek-aspek modernitas. Sebagian anak mudanya mulai menikmati modernisasi dan identitas adat dipegang dan sedang diperjuangkan agar tidak punah oleh tetua-tetua adat. *Alhasil*, Dayak sekarang sedang mengalami bentuk-bentuk komodifikasi identitas seiring alur modernitas.

Sejumlah analisa baru terkait kerusakan berbau SARA pun berhasil disuguhkan. Semisal bahwa akar persoalannya adalah terjadinya marginalisasi ekonomi dan politik yang dialami kalangan Dayak, bahkan mungkin suku-suku yang dianggap terasing lainnya di Indonesia. Sumber-sumber ekonomi seperti hasil hutan, tambang, dan sumber daya alam di 'tanah-air' nya dieksploitasi tanpa menyisakan perbaikan tingkat ekonomi dengan sistem politik yang berpihak. Dayak dipolitisasi dengan cara memberikan pencitraan sebagai komunitas pedalaman yang tak mampu mengelola sumber-sumber ekonomi dan politik miliknya, sehingga kereradaannya layak di'konservasi'. Disamping itu, studi kontemporer juga memberikan analisa bahwa *gap* budaya dan dominasi antar etnis, ikut memberi andil terjadinya konflik yang melibatkan etnis Dayak, akibat pola transmigrasi dan migrasi yang tak berbasis integrasi sosial.

Meski studi-studi kontemporer diyakini dapat memberikan kontribusi terhadap informasi pencitraan Dayak yang lebih modern, namun dari banyak studi tersebut masih menyisakan beberapa penjelasan yang cenderung dikotomik dan menghadap-hadapkan (*vis a vis*) antar etnis dan agama. Akibat generalisasi studi semacam ini, bisa menggiring pada sebuah komunikasi massa bahwa eksistensi suku dan agama seolah terciptakan dan dikonstruksi memang untuk saling berhadapan dan terpisah. Semisal, Dayak hingga kini tetap saja diidentifikasi sebagai komunitas suku di Kalimantan yang beragama Kristen, bahkan non Muslim dan non Melayu. Pola identifikasi ini menggiring pada sebuah pemahaman dan pencitraan *vis a vis* antar agama (Kristen *versus* Islam) dan antar kelompok yang saat ini hidup di Kalimantan (Dayak *versus* kelompok di luar Dayak: Madura, Jawa, Bugis, Banjar, Kutai, Melayu dan sebagainya). Penjelasan ini dapat saja semakin memperkeruh faktor disintegratif (*disintegratif factor*) dalam relasi sosial dan agama.

Padahal, persoalan penyebaran agama dalam sebuah komunitas adalah sangat terkait dengan proses kontekstualisasi sosial-budaya komunitas tersebut dengan agama-agama yang ada. Dalam studi sosiologi, agama baik kategori agama kebudayaan (*cultural*

religions) maupun agama wahyu (*revealed religions*) sama-sama mengalami beberapa perubahan baik dalam sistem kepercayaan, upacara/ritual maupun lembaga keagamaannya. Adanya beberapa perubahan tersebut disebabkan proses pemburukan (*degenerasi*) baik oleh faktor manusia penganut agama itu sendiri maupun faktor persentuhan agama tersebut dengan berbagai keyakinan dan kepercayaan lain di suatu tempat. Dalam mempersepsikan ajaran agama yang diyakininya, seseorang penganut agama banyak dipengaruhi oleh pengalaman hidup dan lingkungan sosial-budaya yang mengelilinginya. Hal inilah yang menyebabkan dalam agama-agama di dunia banyak ditemui ragam sistem keagamaan.³⁴

Dayak Tidung misalnya, adalah suku yang neneng moyangnya adalah Dayak dari rumpun Murut yang kini mayoritas anggotanya beragama Islam. Islamisasi Tidung yang lebih dekat dengan kebudayaan Melayu mungkin boleh jadi berbeda dengan proses Kristenisasi yang terjadi di sub Dayak lain di semenanjung Kalimantan. Dengan demikian pola generalisasi hasil studi identitas Dayak menghalangi publikasi kultur dan identitas Dayak yang memang plural dan kompleks. Generalisasi seperti ini juga mengakibatkan munculnya keterpisahan antara suku Dayak dan suku Kutai dan Banjar, yang juga disinyalir bermuasal dari Dayak, karena Kutai-Banjar mayoritas Islam. Orang-orang Dayak sendiri dikhawatirkan akan kehilangan identitas ke-Dayak-annya karena sebagian dari mereka atau secara mengelompok telah masuk Islam.

Secara sosiologis, Dayak dengan segala kompleksitasnya harus dilihat sebagai sebuah fakta sosial. Sosiolog Perancis, Emile Durkheim, menjelaskan bahwa fakta sosial adalah gejala sosial yang riil. Ia merupakan suatu cara bertindak, berfikir dan merasa yang memiliki kendala dari luar individu; atau cara bertindak yang umum dalam masyarakat yang terwujud dengan sendirinya sehingga bebas dari manifestasi individual.³⁵ Membicarakan fakta sosial pada

³⁴ Dalam agama-agama dunia, banyak ditemui ragam sistem keagamaan yang sekaligus diartikulasikan dalam ritual/upacara keagamaan, seperti: Agama ketuhanan (*theistic religion*) baik yang *Monoteisme* maupun *Politeisme*.; Agama penyembah roh semisal *Animisme*, *Dinamisme*, *Fetishme*, *Animal Worship*.; Juga Agama Materialisme. Baca: Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, (Bandung, Remaja Rosdakarya, 2000), h. 35-41.

³⁵ Baca Doyle Paul Johnson, Robert M.Z. Lawang (terj.), *Teori Sosiologi Klasik dan*

komunitas Dayak Tidung berarti akan mengulas lebih jauh tentang hubungan timbal balik antara individu dan masyarakat, termasuk memberikan penjelasan mengenai latar belakang peranan agama dalam masyarakat Dayak Tidung yang menjadi acuan norma sosial bagi individu untuk melakukan berbagai tindakan sosial. Hal ini menjadi sebuah kewajiban, sebab fakta sosial dijabarkan dalam berbagai gejala sosial yang abstrak seperti hukum, adat, norma, bahasa, agama dan tatanan hidup lainnya.

Lebih jauh, dalam studi relasi sosial-agama, agama dipandang sebagai sistem kepercayaan yang diwujudkan dalam perilaku sosial tertentu. Ia berkaitan dengan pengalaman manusia baik secara individual maupun kelompok, sehingga setiap perilaku yang diperankannya akan terkait dengan sistem keyakinan dari ajaran agama yang dianutnya. Jadi, keagamaan yang sifatnya subjektif dapat diobjektifkan dalam berbagai ungkapan dan perilaku, dan keduanya mempunyai struktur tertentu yang dapat dipahami. Terkait dengan hal ini, setidaknya terdapat lima dimensi beragama; 1) dimensi keyakinan; 2) dimensi praktik keagamaan; 3) dimensi pengalaman keagamaan; 4) dimensi pengetahuan agama dan 5) dimensi konsekuensi yang mengacu kepada identifikasi akibat-akibat keyakinan, praktik, pengalaman dan pengetahuan seseorang yang selalu berproses.³⁶

Dengan demikian, antara agama dan masyarakat terjadi hubungan interdependensi. Wach dalam karyanya *Sociology of Religion* menunjukkan bahwa hubungan timbal balik tersebut dapat terwujud dalam agama berpengaruh terhadap masyarakat. Semisal pembentukan, pengembangan dan penentuan kelompok keagamaan yang spesifik dan masyarakat dapat memberikan pengaruh terhadap agama, seperti terwujud dalam keragaman perasaan dan sikap keagamaan yang terdapat dalam kelompok sosial tertentu. Disini dapat dipahami bahwa agama atau kepercayaan pada dasarnya tak berdiri sendiri. Selain dibentuk oleh substansi ajarannya, agama sangat dipengaruhi oleh struktur sosial dimana

Modern, Jakarta: Gramedia, 1981.

³⁶ C.Y Glock, R. Stark, *Religion and Society Intension*, (Chicago, Rand McNally, 1965), h. 57.

suatu keyakinan dimanifestasikan oleh para pemeluknya. Sehingga, di satu sisi agama dapat beradaptasi dan di sisi lain dapat berfungsi sebagai alat legitimasi dari proses perubahan yang terjadi di sekitar kehidupan para pemeluknya.³⁷

Dialektika agama dan masyarakat tersebut, menurut teori fungsional Durkheim dalam dataran selanjutnya bisa berperan sebagai alat integrasi yang baik. Dalam bukunya *The Elementary Forms of the Religious Life*, dijelaskan bahwa agama dalam komunitas tertentu merupakan sesuatu kekuatan integrasi yang kuat. Hal ini sejalan dengan pentingnya peranan nilai-nilai dalam sistem sosial. Nilai di pahami sebagai konsep kebaikan yang diterima umum atau keyakinan yang mensahihkan keberadaan struktur sosial tertentu dan jenis perilaku tertentu yang ada dalam struktur sosial tersebut.³⁸ Demikian juga dapat dikatakan bahwa dialektika yang terjadi di masyarakat, termasuk dengan agama akan membentuk sebuah sistem sosial untuk mempertahankan keberlangsungannya dalam sebuah struktur sosial yang sesuai. Sistem sosial memiliki kecenderungan untuk melaksanakan fungsi-fungsi tertentu yang dibutuhkan oleh sistem sosial.

Integrasi sosial menjadi bagian kebutuhan utama masyarakat dalam sebuah sistem sosial. Parsons dalam Kata Pengantar buku, *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis* mengungkapkan bahwa untuk menjaga keseimbangan sistem sosial, terdapat empat kebutuhan yang harus dipenuhi: *adaptation*, *goal attainment*, *integration* dan *latency pattern maintenance*.³⁹ Sistem sosial dalam masyarakat tertentu membutuhkan adaptasi terhadap realitas lingkungan melalui sistem perilaku. Hasil adaptasi tersebut membutuhkan perumusan tujuan (*goal attainment*) melalui sistem kepribadian, yang kemudian diintegrasikan melalui sistem sosial dan hasil integrasi dipolakan (*latency*) sedemikian rupa melalui sistem kebudayaan. Keempatnya merupakan hubungan yang

³⁷ Baca Joachim Wach, *Sociology of Religion*, (Chicago, 1943)

³⁸ Emile Durkheim, *The Elementary Form of the religious Life*, (Free Press Paperback, Macmillan Publishing Cop. Inc).

³⁹ Roland Robertson, (ed.) dalam Ahmad Fedyani, *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1995), h. 52.

komplementer. Jika salah satunya terganggu, maka dibutuhkan reorganisasi sehingga keseimbangan sistem sosial tercipta kembali.

Dalam prespektif ini, agama merupakan salah satu bentuk legitimasi yang paling efektif. Agama merupakan simbol yang memberi makna pada kehidupan manusia dan memberikan penjelasan yang komprehensif tentang realita. Sebagai sistem keyakinan, agama bisa menjadi bagian dan inti dari sistem nilai yang ada dalam kebudayaan masyarakat. Ia bisa mendorong atau menggerakkan serta pengontrol tindakan anggotanya untuk tetap berjalan sesuai dengan nilai kebudayaan dan ajarannya. Dalam tindakan bermasyarakat inilah, tradisi keagamaan yang dimiliki oleh individu menjadi bersifat kumulatif dan kohesif, yang menyatukan keanekaragaman interpretasi dan sistem keyakinan keagamaan. Penyatuan keanekaragaman tersebut dapat terjadi karena pada dasarnya dalam setiap kehidupan berkelompok terdapat pola interaksi berdasarkan sistem sosial yang disepakati.

Dialektika sosial memang menempatkan manusia, masyarakat dan kebudayaan dalam hubungan yang dialektis dan *interdependence*. Satu sisi manusia menciptakan sejumlah nilai bagi masyarakatnya dan pada sisi yang lain, secara kodrati dan bersamaan, manusia berada dan berhadapan dengan masyarakatnya pula. Di dalam masyarakatlah dan sebagai hasil proses sosial, individu memperoleh dan berpegang pada suatu identitas. Inilah fenomena inheren dari fenomena masyarakat. Menurut Peter L. Berger, dialektika tersebut terdiri dari tiga momentum: *eksternalisasi*, *objektivasi* dan *internalisasi*.⁴⁰ Manusia dalam kehidupan masyarakatnya cenderung berusaha menjadi bagian penting untuk mengaktualisasikan dirinya, baik fisik maupun mental di masyarakat. Disinilah momentum eksternalisasi terjadi. Kemudian, dialektika eksternalisasi tersebut bersentuhan dengan fakta-fakta yang melingkupinya sehingga membentuk idiom budaya, *objektivasi*. Akhirnya, dengan kekuatan lingkungannya, manusia cenderung melakukan *internalisasi* untuk menemukan pola-pola kesamaan agar bisa berinteraksi.

⁴⁰ Peter L. Berger, *Langit Suci; Agama sebagai Realitas Sosial*, Jakarta, LP3ES, 1991, h. 4.

Agama dalam konteks budaya ada dalam wilayah dialektika ini. Manusia cenderung melakukan pemaknaan baru terhadap sistem nilai suatu masyarakat, lalu mengemukakannya dengan simbol budaya yang telah tersedia. Namun ketika pemaknaan baru manusia tersebut terjebak pada hal-hal yang materiil, maka dibutuhkan sesuatu yang bisa melepaskannya, yaitu kekuatan nilai transenden. Suatu pemaknaan transenden inilah yang kemudian disebut agama. Dengan demikian, agama berawal dari proses objektivasi tertentu yang bernilai transenden. Dalam fase selanjutnya, transenden yang 'rasa' ini akan diartikulasikan dalam bentuk simbol-simbol budaya asal. Dari sinilah terjadinya ritual, upacara keagamaan dan simbol-simbol agama.

Dalam proses selanjutnya, Kahmad dalam *Sosiologi Agama* mengungkapkan bahwa ketika suatu agama masuk pada masyarakat lain di luar masyarakat pembentuknya, maka agama itu akan mengalami proses penyesuaian dengan kebudayaan yang telah ada sehingga ada 'kompromi' nilai dan simbol antar agama yang masuk dengan kebudayaan asal dan menghasilkan bentuk baru yang berbeda dengan agama atau budaya asal. Disinilah, agama mengalami proses *sublasi*, proses pemberian pengakuan atas kerja budayanya dalam bingkai objektivasi. Di wilayah ini pula, agama baik sebagai produk maupun proses kebudayaan juga akan mengalami *fluiditas*, sebuah bentuk pelenturan-pelenturan ketika masuk pada wilayah kebudayaan lain. Pelenturan ini membuat simbol kebudayaan tersebut bermetamorfosis dalam maknanya yang baru.⁴¹

Dalam konteks relasi sosial-agama, Emile Durkheim, sosiolog Perancis (1961) juga menyinggung bahwa kemesraan agama dan masyarakat berfungsi juga menciptakan dan mengembangkan *sense of community*, rasa sepaguyuban yang menghasilkan solidaritas. Tujuan utama agama bagi masyarakat bukan saja membantu berhubungan dengan tuhan, melainkan dengan sesamanya. Agama bisa menjadi faktor esensial bagi identitas dan integrasi Masyarakat. Menurut, agama merupakan suatu sistem

⁴¹ Kahmad, *Op.Cit.*, hlm 74-79.

interpretasi diri kolektif, sebuah simbol dimana masyarakat bisa menjadi sadar akan dirinya bahwa ia adalah cara berfikir tentang eksistensi kolektif.⁴² Misalnya, mereka sama-sama ambil bagian dalam upacara-upacara perkawinan, kelahiran, kematian, ritual tanam dan panen dan sebagainya.

Meski keintiman agama dan masyarakat hampir-hampir tak terpisahkan, namun dalam teori sosiologi dan antropologi klasik mengenal suatu tahap evolusi bagi relasi keduanya. Auguste Comte (1855) yang dikenal sebagai bapak sosiologi misalnya, pernah menyodorkan gagasan bahwa agama yang pernah dipandang penting, tapi akan mengalami kondisi usang akibat perkembangan modernitas.⁴³ Meski teori ini masih dalam wacana perdebatan, namun geliatnya telah terasa. Sistem keyakinan yang menjadi wilayah otentik agama akan bergeser ke pengetahuan ilmiah, sistem pelayanan, penyembahan, pendidikan dan sosial dari lembaga agama akan bergeser diambil alih pemerintah atau kelompok-kelompok yang non religius. Kerangka berfikir seperti ini terlihat dari tiga tahap pemikiran manusia: teologis (religius), metafisis (filosofis) dan berkembang menjadi ilmiah (positif). Walaupun tahap terakhir sah dan agama tetap bertahan, maka agama terbatas sebagai agama humanis yang berdasarkan ilmu pengetahuan.

Dalam kondisi serupa, fenomena paradoks juga sering menyertai kondisi agama dalam menjaga keintiman relasinya dalam masyarakat, terkait peristiwa-peristiwa konflik di masyarakat. Agama di satu sisi dianggap sebagai, sumber moral dan nilai yang berperan membentuk sistem sosial di masyarakat (*integrative factor*), sementara di sisi lain, agama acap kali dianggap sebagai sumber konflik (*disintegrative factor*). Agama seringkali menunjukkan wajah ganda; yang pada suatu waktu memproklamirkan perdamaian, keselamatan, persatuan dan persaudaraan, namun di waktu lain menampakkan dirinya sebagai sosok yang *sangar* dan menyebar konflik, bahkan seringkali brutal.

⁴² Emile Durkheim, *The Elementary Form of the Religious Life*, A Free Press Paperback, Macmillan Publishing Cop.Inc, 1950, h. 315.

⁴³ Doyle Paul Johnson dalam Robert M.Z. Lawang (terj.), *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, Jakarta, Gramedia, 1990, h. 112.

Dalam teori konflik, masyarakat disebut sebagai suatu keadaan konflik yang berkesinambungan dalam kelompok dan kelas serta kecenderungan ke arah perselisihan, ketegangan dan perubahan.⁴⁴ Dari teori ini dapat dipahami bahwa pangkal pokoknya adalah masyarakat. 'Masyarakat' tampaknya menjadi lahan subur timbulnya konflik dan benihnya bisa bermacam-macam faktor: ekonomi, politik, sosial, budaya, bahkan agama. Agama bisa saja menjadi salah satu faktor terjadinya konflik-konflik di masyarakat.

Secara doktriner, tidak satupun agama yang mengajarkan perselisihan, pertentangan, pertikaian, permusuhan maupun konflik. Namun, karena kadar interpretasi dan pemahaman terhadap ajaran agama oleh para penganutnya yang beragam, perbedaan pemahaman keberagamaan dan tak jarang merubah menjadi sentimen keagamaan ini menjadi cikal bakal terjadinya bentuk-bentuk konflik (intoleransi) di masyarakat baik dalam segmen *intra* agama semisal konflik antar madzhab, organisasi agama maupun *antar* agama. Hal inilah yang melatarbelakangi Nurcholish Majid menyebut istilah doktrin dan peradaban.⁴⁵ Meski agama berpotensi konflik, namun faktor-faktor eksternal agama juga banyak memberi sumbangsih terhadap munculnya kasus-kasus intoleransi agama, terlebih faktor dominasi dan hegemoni politik dan ekonomi ditengah-tengah masyarakat pemeluk agama.

Terlebih, dalam wacana sosiologi dan antropologi, seperti dalam studi Dayak di Indonesia, terdapat kecenderungan untuk mensejajarkan agama dengan persoalan etnisitas. tentu saja, hal ini mengandung kerawanan yang bisa menumbuhkan benih sektarianisme. Dalam kaitan hal ini, layak dipertimbangkan pandangan Nurcholish Madjid agar agama tak disejajarkan dengan suku dan ras.⁴⁶ Selain merugikan dalam pembangunan agama, pola ini bisa selalu menempatkan agama sebagai daya pemecah belah (*sentrifugal*) dan berpotensi terhadap terjadinya konflik.

⁴⁴ Paul B. Horton, Aminuddin Ram, et.al (terj.), *Sosiologi*, Jakarta, Erlangga, 1987, h. 25.

⁴⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta, Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.

⁴⁶ Nurcholish Madjid, 'Agama dan Masyarakat' dalam A.WW. Widjaya (ed.), *Manusia Indoensia: Individu, Keluarga dan Masyarakat*, Jakarta, Akademika Pressindo, 1986, h. 173.

Dengan demikian, daya pemersatu agama dapat dibangun dan dikembangkan.

E. PENUTUP

Agama merupakan masalah sosial, tetapi penghayatannya sangatlah individual. Apa yang dihayati dan dipahami seseorang tentang agama sangat ditentukan pribadi penganutnya, sehingga keberagamaan seseorang sangatlah *privacy* dan bersangkutan dengan kepekaan emosional. Meski demikian, dalam konteks relasi agama dan masyarakat, terdapat sesuatu yang umum dan objektif. Hal ini terkait dengan hakekat kebutuhan manusia terhadap agama, yaitu untuk memenuhi kecenderungan alamiah; kebutuhan akan ekspresi dan rasa kesucian. Dalam pandangan sosiologis, realitas keagamaan yang esensial yang terwujud dalam pengalaman-pengalaman keagamaan adalah perwujudan rasa kesucian dan transenden. Keberadaannya dapat dipertukarkan dengan kebaikan, kebenaran, keadilan dan kedamaian.

Dalam relasi sosial dan agama, sesuatu yang menjadi penting adalah bagaimana suatu teologi agama mendefinisikan dirinya ditengah-tengah masyarakat sehingga membentuk sistem sosial dan mampu berinteraksi dengan aneka keragaman budaya sehingga terjalin kondisi yang pluralisme. Hal ini berkaitan dengan interpretasi ajaran-ajaran agama oleh masyarakat, dialog agama baik menyangkut agama itu sendiri maupun modernitas, dan membangun pluralisme masyarakat. Dengan demikian akan terlihat identitas sosial-agama masyarakat yang bersangkutan.

Untuk itu, dalam penelitian tentang *Dialektika Identitas Dayak Tidung dalam Relasi Sosial-Agama di Kalimantan timur* ini dalam kerangka mengetahui pergulatan membangun identitas kultur budaya Dayak Tidung (Islam), interaksi sosial dan keagamaan, dinamika keberagamaan dan mengkontruksi arena-arena integrasi di tengah kontruksi identitas Dayak sebagai non muslim dan non Melayu di Kalimantan Timur.[]

DAFTAR REFERENSI

- Angguk Lamis, *Pola Pengasuhan Hak atas Tanah Pada Kenyah Leppo' Maut* (Kalimantan Timur, WWF-IP, 1992)
- C.Y Glock, R. Stark, *Religion and Society Intension*, (Chicago, Rand McNally, 1965)
- Carl L. Hoffman, *the Punan: Hunters and Gatherers of Borneo* (Ann Arbor, Michigan: Umi Research Press, 1986),
- Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, (Bandung, Remaja Rosdakarya, 2000), hlm 35-41.
- Doyle Paul Johnson, Robert M.Z. Lawang (terj.), *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, (Jakarta, Gramedia, 1990)
- Edi Patebang, *Dayak Sakti: Ngayau, Tariu, Mangkok Merah, Konflik Etnis di Kalbar 1996/1997*, (Pontianak, Institut Dayakologi, 1998).
- Emile Durkheim, *The Elementary Form of the religious Life*, (Free Press Paperback, Macmillan Publishing Cop. Inc).
- Emile Durkheim, *The Elementary Form of the Religious Life*, A Free Press Paperback, Macmillan Publishing Cop.Inc, 1950)
- Frank M. Lebar, *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia, Volume I Indonesia, Andaman Island and Madagascar* (New Haven, Human Relations Area Files Press, 1972)
- Fridolin Ukur, *Kebudayaan Dayak: Tinjauan Umum tentang ciri-ciri Kebudayaan suku-suku Asli di Kalimantan* (Yogyakarta: Aditya Media, 1992)
- Joachim Wach, *Sociology of Religion*, (Chicago, 1943)
- Jujun S. Suriasumantri, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam*, (Tt, Pusjarlit dengan penerbit Nuansa)
- Michael Hitchcock, Victor T. King, *Tourism in South East Asia*, (New York, Routledge, 1993).

Michael Hitchcock dan Victor T. King, *Image Malay-Indonesian Identities* (New York, Oxford University Press, 1997)

Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi IV, (Yogyakarta, Rake Sarasin, 2000).

Nurcholish Madjid, 'Agama dan Masyarakat' dalam A.WW. Widjaya (ed.), *Manusia Indoensia: Individu, Keluarga dan Masyarakat*, Jakarta, Akademika Pressindo, 1986.

_____, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta, Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.

Paul B. Horton, Aminuddin Ram, et.al (terj.), *Sosiologi*, Jakarta, Erlangga, 1987, hlm 25.

Peter L. Berger, *Langit Suci; Agama sebagai Realitas Sosial*, Jakarta, LP3ES, 1991.

Robert McKinley, *Studies in Borneo Societies: social Process and Anthropological Explanation* (Centre for Southeast Asian studies: Northern Illionis University, 1976)

Roland Robertson, (ed.) dalam Ahmad Fedyani, *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1995).

William Conley, *The Kalimantan Kenyah: A Study Tribal Conversion in Terms of Dinamic Cultural Themes* (Ann Arbor Michigan, School of World Mission, 1973)

www. Wikimedia.com

Yekti Maunati, *Identitas Dayak: Komodifikasi Politik Kebudayaan* (Yogyakarta; LkiS, 2004)